

Rembeczki Eszter:

A másik és a különbözőség szerepe az én megismerésében

Bevezetés

A hétköznapi tapasztalat szerint evidensnek tűnik az a megállapítás, hogy az ember azonos önmagával. Nem váltogatja ugyanis az őt meghatározó alapvető sajátosságokat, akár egy kabátot vagy jelmezt – sem testét (vagy pontosabban teste egészét), sem lelkét (s ezzel együtt múltját, vagy azt a személyiséget, amely egy külső megfigyelő számára, legalábbis valamilyen mértékben azonosként, kontinuuusként tűnik fel). Amint azonban magáról az énről kezdünk gondolkodni, ingoványos talajon találjuk magunkat. Ha az ént stabil pontként próbáljuk meghatározni a világban, lépten nyomon olyan szempontokba ütközünk, melyek az én felosztottságáról, egyéb, külső körülményektől való meghatározottságáról tanúskodnak. Jelen tanulmányomban annak kérdését igyekszem körüljárni, milyen szerepet tölt be a másik (a másik létezése, a másik megtapasztalása) az én, illetve a személyiség kialakulásában és felfogásában Descartes-nál, valamint a descartes-i megfontolásokat alapul vevő fenomenológiai elméletekben. Az egységesnek vagy állandónak feltételezett énnel szemben olyan szempontokat kívánok felsorakoztatni, amelyek az én felosztottságáról, vagy mások felől való meghatározottságáról tanúskodnak.

Descartes például a „mi vagyok én” kérdését az „embertől” valamiféle atomi „gondolkodó dologhoz” visszalépve próbálja megközelíteni, majd a személyiség vizsgálatába beszívárognak a saját magán kívüli dolgok (mint akár saját teste, a nem önmagából származó ideák, vagy más emberek, tárgyak), amelyek bizonyos fókig őt magát is meghatározzák.

Bizonyos huszadik századi irányzatok szerint pedig az én egyenesen a Másik ember felől közelíthető meg, egy Másik személye révén konstituálódhat, a Másik felől szerez egyáltalán tudomást önmagáról.¹ A probléma tehát abban áll, hogy sem a másik nem vezethető le az énből, sem az én nem ragadható meg mások nélkül.

A következőkben két lehetséges irány szempontjai mentén szeretném a saját én megragadásának kérdését vizsgálni – ezekhez egy-egy különböző korszakot rendelve. Az első pontban az egyén felől (Descartes-ra támaszkodva), a második

1 Vö. Sajó Sándor: Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése. In: Bokody Péter et al. (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008. 64.

pontban a Másik felől (huszadik századi fenomenológiai megfontolásokat alapul véve) vizsgáljuk meg, milyen lehetőségei vannak az embernek, az egyénnek saját maga megragadására.

Az egyén felől

Az elsőnek választott vizsgálódási irány Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című művének gondolatmenetét alapul véve kívülről, a világ felől halad befele, az egyén belseje, legegyszerűbb (legkevésbé összetett) meghatározottsága felé, hogy azután az ott talált önmagában álló pont felől nyisson újra a világ és a világban megjelenő „én” felé. A descartes-i én már azáltal is kérdésessé válik, hogy a világban elfoglalt helyét a skolasztikus hagyomány közép-pozíciója helyett az ókori eredetű rész státuszában határozza meg. Az én vertikális kétirányúságát, vagyis az Isten és a pusztai anyagi létezők felé történő elmozdulás lehetőségét felváltja a rész statikus helyzete, amely gondolkodhat ugyan a tökéletes szellemi és a tisztán anyagi világ létezőiről, de ezen túl nem mozdul el feléjük, nem törekszik az egésszé válás irányába.² Ezáltal, bár kapcsolatban áll az őt körülvevő anyagi és szellemi, gondolati dolgokkal, mégsem gravitál feléjük a skolasztikus értelemben, hanem bizonyos fokú önállósággal rendelkezik velük szemben.

Miként jelenik meg azonban ez a „statikus egység”, amelyik stabilan áll a világ egy meghatározott szegmensében, amelyik beleilleszkedik a világ struktúrájába, de külső szemlélőként is viselkedik³ e világ és saját maga irányában is? Az ember leghétköznapiabb, leg „látványszerűbb” formájában testként áll a környezeteként felfogott világban. E külső, fizikai megjelenés révén érzékeltek, s ez alapján azonosítatik mások számára és önmaga számára is.⁴ Az ember testére vonatkozó ismeretei matematikai-fizikai jellegűek, működése mechanikai szabályok mentén fogható fel és magyarázható. A test továbbá az a közvetítő csatorna,

2 Vö. Schmal Dániel: Descartes és Diotima. In: Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 20.

3 Vö. Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 187.

4 Vö. René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994. 35. „[M]i volt az, amihez gondolkodásom korábban mintegy önmagától, vagyis a természet vezetésével jutott el, valahányszor csak föltette magának a kérdést, mi vagyok [?] Ha nem tévedek, elsőként az merült föl bennem, hogy van arcom, kezem, karom, s hogy itt van a testrészeknek ez az egész gépezete [...], amelyet a »test« elnevezéssel illetem.”

amelyen keresztül a külvilágra vonatkozó ismeretek és tudásanyagok az elmében felfogásra kerülnek, – de az az elem is, amely időnként félrevezeti a megismerést, akadályozza a világos és elkülönített belátást, hibás működése pedig hibás következtetések levonására készítheti az elmét.⁵

A gondolkodás hátráltatása (a korábban igaznak elfogadott hamis nézetek által), valamint annak tapasztalata, hogy nem a test az, ami gondolkodik, egyfelől a kétségesnek ítélt dolgok elvetését irányozza elő a biztos alapok fellelésének érdekében, másfelől rávezet arra a belátásra, miszerint az önmagáról és másokról fogalmat alkotni képes létezőt máshol, valahol „beljebb” kell keresni. Felforgatván az élet során felgyülemlett tudások rendszerét, ideiglenesen (a felülbírálás idejére) félretéve a radikális kételkedésnek elméleti szinten ellen nem álló ismereteket, megszületik a belátás: a „kiküszöbölhetetlen elem” maga a gondolást végrehajtó valami, amely létében nincs a testhez kötve.⁶ Még ha a testtel kapcsolatosan igen pontos képleteket is lehet megállapítani, mégis a *res cogitans* bizonyul Descartes elgondolásában a kitüntetettebb princípiumnak (e szétválasztás értelmében is, illetve a csak később igazolt test-lélek összetételű emberben is). A gondolkodó én, amíg az „én vagyok” mondat kijelenthető, egy szükségszerűen létező dolog, míg a test nem tud ilyen megállapítást tenni saját magával kapcsolatban az elmélkedő szellemi létező nélkül.

A magát „én”-ként azonosító gondolkodó dolgot Descartes előbb az „elme”, „lélek”, „értelem”, „ész” főnevekkel illeti,⁷ majd a gondolkodás módozataira vonatkozó igéket használ. Amíg ez az „én” egy dolog megismerésére vállalkozik – függetlenül attól, hogy létezik-e a valóságban vizsgálódásának tárgya –, e folyamat alatt saját természetéről is ismereteket szerez (még ha azok nem is jelennek meg olyan képi formában, mint a testről szerzett tudások esetében). Amit például megtudhat magáról, hogy képes a gondolkodáson belül megértésre, állításra és tagadásra, elképzelésre és érzékelésre, időnként pedig akar vagy nem akar.⁸ Azok az ideák, amelyekre az imént felsorolt lelki cselekvések vonatkoznak, lehetnek egyfelől a gondolkodóval veleszületettek, az elme saját tevékenységének eredményei, vagy az elmén kívüli világból származónak vélték. S bár ezen ideák általában az akaratától függetlenül bukkannak fel, az általuk kiváltott reakciók a saját elmén belül mennek végbe.

5 Vö. i. m. 26.

6 Vö. i. m. 34.

7 I. m. 36.

8 Vö. i. m. 38.

Megmarad-e azonban az így felfogott „én”-nek ez a fajta zártsága? Úgy tűnik, az egyedüli, amiről gondolkodhat – saját maga. Felsorolt tulajdonságai (vagyis cselekvései és a passzív befogadásra való képessége) azonban, valamint végességének, vagy inkább gondolkodása határoltóságának tudata, illetve a végtelenség és tökéletesség ideájának jelenléte eszméjében rávilágít arra, hogy van valami más is, ahonnan fogalmai származhatnak. Ez az első és legalapvetőbb idea, mely nem az elme önmagában örvénylő gondolkodásából képződött meg: Isten ideája. Ha más nem is létezne, ebben az (*ego* léténél végtelenül nagyobb és tökéletesebb) ideában egy olyan radikálisan más „dolog” tárulkozik föl, mely az *ego* létének lehetőség-feltételét is képezi, s egyszersmind meg is alapozza e legbensőbb pont azon jellegét, hogy többé váljon (Boros Gábor szavait megidézve) kizárólag önmagát gondoló véges dolognál.⁹ A mindent fölforgató kétely eme pontján tehát még az önmaga vákuumába szippantott „én”-en kívül is létezik legalább egy másik idea, amely az *ego* gondolatait meghatározza, s e kétely legerősebb kihívásán, a mindent megtenni képes, ám megtevesztő, démoni isten-elképzelésen felülke-rekedő jóságos isteni idea garanciájával olyan más dolgokról is képes gondol-kodni, amelyek (ugyancsak e jóság révén) szintén létezhetnek. Ezek közül a leg-sajátosabban érzékelt „külső” dolog, a leginkább hozzá tartozóként felfogott test, amelynek közvetítése révén észlelheti a többi dolgot, s reagálhat rájuk. Schmal Dániel megállapítását követve a kizárólag a mindennapi élet kontextusából ki-lépő gondolkodással szétválasztható két szubsztancia a mindennapi élet tapasztalásai révén ragadható meg (újra) egységesként – azonban nem úgy, mint a két tényező egyszerű „összege”, hanem mint a kettő egységében egyfajta többletet hordozó „ember”.¹⁰

A saját test mellett az (immár „egységes” emberként tekintett) én más léte-zőkkel, tárgyakkal és emberekkel találkozik, melyek különbözőféleképpen hat-nak rá.

Abból pedig – fogalmaz Descartes a Hatodik elmélkedésben –, hogy ezen észleletek közül egyesek kedvezően, mások kedvezőtlenül érintenek, tel-jességgel bizonyos, hogy testemet, vagy inkább *teljes éne-met, amennyiben testből és elméből tevődöm össze*, a körülöttem levő testek különböző mó-don, hol kedvezően, hol kedvezőtlenül befolyásolhatják.¹¹

9 Vö. Boros Gábor: Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál. In: *Világosság*, 2003/7-8. 131.

10 Vö. Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In: i. m. 172., 187.

11 Descartes: *Elmélkedések...* 100. (kiemelés tőlem)

E találkozásokban a gondolkodást végrehajtó tényező tehát különféle ítéleteket hoz (mellyel *A lélek szenvedélyei* című írás foglalkozik mélyrehatóbban). Ítéletei kialakítása során a megítélő ember a lélekben megképződő szenvedélyekre támaszkodik, amelyek az én számára hasznosnak vagy károsnak, jónak vagy rossznak mutatják a tárgyat.¹² A Csodálkozás alapszenvedélyéhez például „a Megbecsülés vagy a Megvetés kapcsolódik, aszerint, hogy a nagyságát vagy a kicsinységét csodáljuk-e egy tárgynak”, mondja Descartes, majd hozzáteszi, „így vagyunk képesek magunkat is becsülni vagy megvetni”.¹³

Az én tehát, miközben e külső dolgokat ítéli meg, saját magáról is képeket alakít ki, amelyek az önbecsülésen és önálábecsülésen alapszanak. A túlzott önbecsülésnek, vagy önfölébecsülésnek eklatáns példája lehet a Gőg¹⁴ vagy a Lenézés szenvedélye, amelyben az egyén önmagáról alkot (esetenként jogtalanul) túl jó véleményt. E saját magát illető elismerés mellett pedig a másik személyt, akire e szenvedélye irányul (bár elismeri jó és rossz dolgok megtételére való képességet), őhozzá felérni képtelennek nyilvánítja, s így saját maga alá pozicionálja. Az Alacsonylelkűség (a vétkes Alázat), a Hódolat, vagy a félelem esetében pedig épp fordítva történik; miközben az ember igyekszik a másik ember rosszra való képességét kiküszöbölni, aláveti magát e másik akaratának, nehogy oka legyen kárt tenni benne. Amint a Féltékeny ember kapcsán mondja Descartes, az ilyen embernek „rossz véleménye van magáról”.¹⁵

A Nagylelkűség lesz az a szenvedély, amely az erényt maga után vonva a józan önértékelést teszi lehetővé, vagyis annak belátását, hogy az ember csupán saját cselekedeteinek *szándéka* alapján érdemel dicséretet, vagy elmarasztalást (s nem a valós cselekvés kimenetele szerint), és semmi egyéb révén nem tekintheti magát jobbnak vagy rosszabbnak, kisebbnek vagy nagyobbknak a másíknál (e belátással egyúttal saját boldogsága eléréséhez járulva hozzá). Mindezek alapján arra következtethetünk, hogy a gyakorlati életben megnyilvánuló, testből és lélekből összeálló, mégis egy sajátos egységet képező én nem pusztán önmagánál fogva határozódik meg. Nem képez egy olyan szilárd, immobilis pontot, amilyennek egy pillanatig a „majdnem” kizárólag önmagát gondoló *ego* tűnt a gondolkodást (Boros Gábor szavaival élve) önmaga felé fordító radikális kételkedés folyamata alatt – hanem egy mások viszonylatában, illetve a másokról való visszatükröződései szerint mozgó, alakuló valamiként mutatkozik saját maga előtt.

12 Vö. René Descartes: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged, Ictus, 1994. 68–69.

13 Az idézetek ld. i. m. 70.

14 Vö. i. m. 136.

15 I. m. 145.

Mindezek után, anélkül, hogy a saját test és a világban megjelenő többi test létének descartes-i bizonyítását jelen keretek közt bővebben kifejtettük volna, egy momentum erejéig térjünk ismét vissza a metafizikai síkhoz. Boros Gábor megállapítja ugyanis, hogy a gondolkodó dolog számára önmaga (felettes) ideája „egyáltalán nem egy partikuláris idea az összes többi idea mellett, hanem az az idea, amely bennefoglaltatik valamennyi többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában”, ami arra is enged következtetni, hogy „bármilyen idea mint megjelenítési aktus alkalmas rá, hogy megbizonyosodjunk önmagunknak mint gondolkodó dolognak a létezéséről”.¹⁶ Ennek a közvetítő funkciót betöltő más dolognak a szükségessége az a mozzanat, amely átvezethet minket a második vizsgálati irányhoz.

A Másik felől

A második vizsgálódási irányunkban az *ego* már nem a külső világ felől közelít lényé legbelsőbb lényegéhez, hogy onnan vegye útját újra kifele, a világ, és annak emberei és tárgyai felé. Ehelyett (két huszadik századi gondolkodó megfontolásai mentén) a kiindulópontban álló, testtel és lélekkel is bíró én, már kapcsolódik a külső dolgokhoz, találkozik velük, s az ő révükön ismeri meg saját magát.

Edmund Husserl *Kartezianus elmélkedések* című művében a descartes-i elmélkedéseket alapul véve vizsgálja az *egot*. Husserl értelmezésében azonban már másként konstituálódik az egyén és a világ szerkezete. Míg Descartes elgondolása dedukciót alkalmaz és Isten igazságszeretetével garantálja a világ létezését, addig Husserl elveti ezen lépéseket, ugyanis „szemléleti megalapozás nélküli logikai konstrukcióknak tartja őket, [...] azért, mert szükségtelenek.”¹⁷ A világ tehát már adott a rá irányuló tudataktussal együtt, noha a benne létező egyedi tárgyak léte a tapasztalat horizontszerűsége, és az ebből adódó, rájuk vonatkozó csalódások miatt továbbra is kétségbe vonható. A transzcendentális *Ego*, amely „úgyszólván a semmiből” (vagyis a husserli radikális epokhé nyújtotta „új” kiindulópontból) hozzáfog a világ konstituálásához, „első lépésben saját határait igyekszik megvonni”, amelynek nyomán az „Ego önmagát önmaga számára úgy jeleníti

16 Idézetek: Boros Gábor: *Interioritás...* 131.

17 Sajó Sándor: Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 60.

meg, mint »Nem idegen«-t.»¹⁸ Láthatóvá válik tehát, hogy „az Ego önkonstitúciójában, ha csak tisztán mint hiány is, de már megjelenik a Másik, az Idegen, tehát az *Alter Ego*.”¹⁹ A kívülről világban pedig, ahogyan az *ego* magába foglalja saját magán kívül az idegenre irányuló intencionalitást is, amely túllép saját keretein, úgy az idegen a saját *ego* „tükröződéseként” jelenik meg az énben.²⁰ „Mivel [ugyanis] ebben a természetben és világban testem az egyetlen testalkat, mely eredetileg testként (működő szervként) konstituálódik és konstituálódhat, ezért az a testalkat »ott«, melyet mégis testként fogok föl, saját testi értelmét az én testem appercepciójának *átviteléből* nyeri.”²¹ Ez az átvitel pedig az „ottani” test és „itteni” saját test hasonlóságának összekötőkapcsán alapul. De, veti fel a kérdést Husserl, vajon minek a révén válhat az ember saját teste is „fölfogás tárgyává”, hasonlóan a többi „térben létező” testhez? Nos, az ember, főként helyváltoztatásai („járáskálása”) révén szabadon változtathatja nézőpontjait is, vagyis testével az „itt” helyett „ottani” pontokat is betölthet. A saját „itt” egy másik „ott”-ba való átvitelének lehetősége, valamint a másikkal mint saját primordiális énnel rendelkezőnek a felfogása feltárja, hogy „a másikkal megegyező módon milyen megjelenésekben részesülnék, ha *oda* mennék, *ott* lennék.”²²

Husserlnél tehát a szubjektum saját magáról (pontosabban saját testéről) a másik ember teste (és értelmes volta) közvetítése révén szerez tudomást, információkat.

Amikor úgy képzem el a saját testemet – foglalja össze Sajó Sándor –, ahogyan az kívülről megjelenik, akkor már felhasználom a másik nézőpontját és ezzel hallgatólagosan azt feltételezem, hogy a saját szférámban is jelen van a másik, hiszen a saját testem kívülről megmutatkozó látványa csakis a másik szubjektum perspektívájából lehetséges.²³

Ugyan önmaga felől indul ez a megismerés, amennyiben a Másikban (az *alter ego*-ban, vagy a társszubjektumban) saját teste duplikátumát látja – saját magát

18 Idézetek: Kiss Lajos András: Változatok az idegen-tapasztalásra. Edmund Husserl és Alfred Schütz. In: Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2002. 341.

19 Uo.

20 Vö. Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2000. 110.

21 I. m. 127.

22 I. m. 134.

23 Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése*. 62.

(mint szellemi mellett térbeli kiterjedéssel is bíró létezőt) mégis csak e visszatükröződésben tudja megragadni.

Az én a világban létező többi ember megismeréséhez és megértéséhez azonban saját magát e másokra, másokba kell, hogy vetítse, míg saját (kiterjedt, ember-szerű) énjét e másokról való visszatükröződéséből elképzelve tudja megragadni. Hogyan lehetséges azonban átlépni a tükrök felületén, hogy az ember önmagát ne pusztán egy visszaverődő szemsugár révén tapintsa ki?

Térjünk át egy másik szempontra, a másik test és a saját test tapasztalásának összekötöttségét redukáljuk most a test egy kitüntetett pontjára, a Lévinas által tematizált arc fenoménjére. A husserli hasonlóság alapú megtapasztalás és felfogás helyett itt a teljes másság eszméje jelenik meg. Lévinasnál a Másik nemcsak hogy nem olyan mint az „én”, hanem bizonyos értelemben elsődleges is vele szemben. Elsődlegessége a descartes-i végtelen-elgondolás alapján ragadható meg, azzal a különbséggel, hogy a Descartes-nál Isten szubsztanciájához kötődő végtelen Lévinasnál a Másik arcának transzcendenciájából, pontosabban az idegen arccal való szembenállásból áll elő.²⁴ Ebből az abszolút különbségből ered a beszéd, amely a transzcendenssel helyez viszonyba.²⁵ Az arc ugyanis nem megjelenik, hiszen akkor a szemlélés pusztá passzív, látszásban kimerülő tárgy volna, azonban feltárulása és kiszámíthatatlansága révén felszólít. Mivel „[a] gyilkolás olyanra alkalmazza hatalmát, ami kibújik a hatalma alól”²⁶, ezért az arc üzenete, vagy még inkább parancsa a „Ne ölj!” imperatívuszában határozható meg. Másfelől ez a „kifejeződő lét” nyilvános nyomorúsága és meztelensége révén hatást gyakorol a vele szemben álló énre, válaszadásra szólítja fel őt úgy, hogy közben felé irányuló jóságra ösztönzi – vagyis, mondhatjuk, mássága s így uralhatatlansága révén manipulálja az őt fogadó én hozzá való viszonyulását. A beszéd, illetve a nyelv ezek szerint nem a tudat belsőjében zajlik, ugyanis eleve a másik felől érkezik, s visszaverődik a kifejeződést fogadó lény tudatában. Ez a „párbeszéd” vagy viszony „nem hozzáadódik a belső monológhoz [...]”; az arcban előtűnő lét fogadása, a társasság etikai eseménye eleve irányt szab a belső beszédnek.”²⁷ Az arc révén megvalósuló nyelv nem egy egyszeri, két egyedi ész közt végbemenő pusztá reakció vagy „cinkosság”, hanem egy mindenkire vonatkozó érintkezési

24 Vö. Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése*. 62., illetve Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1999. 162.

25 Vö. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. 161-162. „A nyelv olyanok között hoz létre viszonyt, akik szakítanak a genus egységével.”

26 I. m. 165.

27 I. m. 173.

alap. A Másik e redukálhatatlansága nélkül tehát, Sajó Sándor megállapítása szerint, sem világ-tapasztalat, sem én-tapasztalat nem volna lehetséges.²⁸ „Az én azonossága – Lévinas szerint – egoizmusából ered, amelynek élvezete a robinsoni elégségességet valósítja meg, és végtelenjéről az arc tudósít, amelytől a robinsoni elégségesség elkülönül. Az egoizmus természetesen a más végtelenségén alapul, mely csak úgy valósulhat meg, ha egy elkülönült létben előállítja a végtelen ideáját.”²⁹

Az Én önértékelése, önelgondolása tehát az imént tárgyaltak értelmében egy Másik jelenléte, a róla való visszatükröződés vagy vissza nem tükröződés, illetve a hozzá fűződő viszony révén valósulhat meg.

Összegzés

Jelen elemzés olyan motívumok bemutatását tűzte ki célul, melyek az én alapvetően descartes-i jellegű, és az *ego*-ra koncentráló megközelítésében feltárják a Másik jelenlétét, aktív én-konstituáló közreműködését.

Descartes-nál, mint láttuk, az *ego* önértékelése már eleve más ideák érzékelésétől függ, legyenek azok valós vagy hamis, megtevesztődés által előálló képzetek. A praktikus világban tevékenykedő ember énje pedig a világban vele találkozó dolgokhoz való viszonyulása mentén alakul, képződik meg. Egy valamilyen „másik” jelenléte tehát elengedhetetlen ahhoz, hogy az én önmagáról tudomást szerezzen, illetve képet alkosson.

Husserl és Lévinas elméletének összevetése ezt az elgondolást hivatott árnyalni elemzésemben. Husserl descartes-i alapokon nyugvó vizsgálata az énnel és az *Ego*-val, illetve a Másikkal, az Idegennel, vagy az *Alter Ego*-val kapcsolatban, rávilágít arra, hogy az Én saját magát eredendően, mint egy Nem Másikat fogja fel, vagyis már eleve a másik felől közelít saját magához, ahogyan ez Descartes esetében „kezdetlegesebb” formában is előtűnik a más ideákra való felfigyeléssel, pontosabban a tőlük való elkülönböződéssel. Lévinasnál a descartes-i transzcendenciához hasonló végtelenség a Másik arcában jelenik meg, mely egyrészt kifejeződésével és a vele szembe kerülő én beszédre sarkallásával a társiasságot alapozza meg (miközben jóságra kötelezi az ént viselkedésében, s meghatározza

28 Vö. Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése.* 62-63.

29 Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen.* 181.

belső beszéde irányultságát is), másrészt pedig, s jelen vizsgálódásunk szempontjából ez a lényeges, radikális mássága révén ugyancsak az őt fogadó Én énségét konstituálja a tőle való elkülönböződés révén.

Mindhárom vizsgált szerző esetében tehát lényegi lépés lesz az Én önészlelésében az eleve jelenlévő Más, pontosabban e Mástól való különbözés konstatálása. Úgy tűnik tehát, „nem csupán a másikat nem lehet levezetni belőlem, hanem saját magamat sem vagyok képes leírni a másik nélkül”³⁰, vagyis a két szféra egymás részét alkotja.

Irodalom:

Boros Gábor: Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál. In: *Világosság*, 2003/7-8.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994.

Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged, Ictus, 1994.

Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2000.

Kiss Lajos András: Változatok az idegen-tapasztalásra. Edmund Husserl és Alfred Schütz. In: Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2002.

Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1999.

Sajó Sándor: Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése. In: Bokody Péter et al. (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008.

Schmal Dániel: Descartes és Diotima. In: Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012.

Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In: Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012.

30 Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése*. 64.